

DAR RAZON DE LA ESPERANZA EN LA NUEVA SITUACION SOCIO-CULTURAL. LA TEOLOGIA EN EL CAMINO ENTRE JERUSALEN Y ATENAS

SEGUNDO DIAZ SANTANA

PROFESOR DE TEOLOGIA DEL CENTRO TEOLOGICO DE LAS PALMAS

EL CONCILIO VATICANO II: UN SIMBOLO DE NUESTRO QUEHACER ACTUAL

El próximo año vamos a entrar, en relación con el concilio Vaticano II, en una de esas cifras que los usos y costumbres denominan redondas: se cumplirán las tres décadas de su celebración. La solemne clausura tuvo lugar el día 8 de diciembre de 1965.

Es seguro que durante todo el año 1995 habrá ocasión para hacer y conocer reflexiones sobre lo que ha supuesto este acontecimiento eclesial, que ha merecido la consideración de ser “el acontecimiento fundamental de la vida de la Iglesia contemporánea”, el más importante de los que han tenido lugar en todo el presente siglo XX.

Eclesialmente hablando creemos que esto es exacto y, sin lugar a dudas, se puede afirmar, sin peligro de caer en magnificaciones, que la recepción y el desarrollo de lo que fueron las grandes intuiciones conciliares, aún están en proceso y pendientes de avances en la conciencia y vida de la comunidad eclesial.

Cuando se cumplieron los veinte años tuvo lugar un Sínodo extraordinario sobre la aplicación del Vaticano II. El Sínodo confirmó afortunadamente que la fidelidad al Concilio seguía estando de plena actualidad, y por tanto que la dinámica emprendida no había hecho más que empezar. Con motivo de aquella efemérides, se produjo una abundante literatura y proliferaron los estudios evaluativos del período del posconcilio y su realidad en las distintas Iglesias⁽¹⁾.

En relación con el lema de nuestras jornadas de teología y en el espíritu en el que se mueve esta comunicación a las mismas, hubo en la celebración del Concilio unos gestos, que nos sitúan en la pista de lo que queremos plantear aquí. Vamos a recordarlos someramente.

Estos gestos se inscriben en lo que podemos considerar como elementos de estética teológica, de gran importancia y significación en una cultura de la imagen y de los medios de comunicación de masas como en la que estamos inmersos.

Se trata de fijar la atención en los momentos del comienzo y cierre de los trabajos propios de la asamblea conciliar.

La apertura tiene lugar el 11 de octubre de 1962, en el marco de la basílica de san Pedro. El espacio es el interior del templo. Se realiza la ceremonia solemne que reúne a un número de padres conciliares como nunca había ocurrido en otra ocasión similar en la vida bimilenaria de la Iglesia. El primer fruto de la etapa que se inauguraba en aquellos momentos será la constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la liturgia, promulgada en diciembre del año siguiente, al clausurarse la segunda etapa, junto con el decreto *Inter mirifica*, referido a los medios de comunicación social. A los pocos días de iniciadas las tareas conciliares, el 20 de octubre, los padres conciliares envían un mensaje a todos los hombres, en los que se destacan los dos problemas de mayor consideración que se les proponen: la paz y la justicia social.

Por otro lado tenemos el acto de clausura del Concilio después de las cuatro largas etapas de trabajo. Se celebra el día 8 de diciembre de 1965, en el marco abierto de la plaza de san Pedro. El espacio es al aire libre en apertura física también a todo el mundo. El día anterior se había promulgado, junto con otros, el último fruto conciliar, se trataba de la constitución pasto-

(1) Como muestra de esta producción que estudia la aplicación del Concilio podemos fijarnos en dos obras editadas por esas fechas: C. FLORISTAN/J. J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985 y R. LATOURELLE (Ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1989.

ral sobre la Iglesia y el mundo moderno, la *Gaudium et Spes*. También se enviaron unos mensajes del Concilio a la humanidad.

La estética de estos dos actos nos muestran en su realización las actitudes de fondo de una Iglesia que hace el esfuerzo de apertura y salida a entablar el diálogo abierto con el mundo. Del primer espacio del templo y la liturgia, en el que la Iglesia se congrega para alabar y bendecir a su Señor, al segundo de la plaza y el ámbito abierto del encuentro con el mundo, con el que la Iglesia ha de dialogar y al que ha de servir.

Todo el esfuerzo de los trabajos conciliares apuntaron hacia esta realidad. La Iglesia una vez más expresa su autocomprensión y se dice en su relación con el mundo, la sociedad, la cultura, el pensamiento.

La Iglesia hace el esfuerzo de pasar del anatema al diálogo como acertadamente afirmó Garaudy. Se expresaba así la voluntad de cerrar un largo período de la vida de la Iglesia en el que no se dialogó con la cultura moderna y con los distintos movimientos sociales y de pensamiento presentes. La Iglesia tenía pendiente un reto que se le había planteado desde la ilustración y la modernidad. La mayoría de las respuestas que se dieron a la modernidad no resultaban plausibles. Pero, por contra, muchas de las preguntas de la modernidad seguían vigentes y demandaban contestación. A esa tarea se aprestó la Iglesia en su esfuerzo conciliar.

Con la constitución *Gaudium et Spes* de 1965, (relaciones de la Iglesia con el mundo moderno en clave positiva y de diálogo), se cierra un período histórico de un siglo de duración, que había comenzado en el año 1864, con la publicación del *Syllabus* de Pío IX, (colección de los errores modernos en clave de anatema y condenación). Estos dos documentos del magisterio contemplan un arco que va desde la condena y la no reconciliación con el mundo moderno y el progreso, por un extremo, a la mirada positiva y el establecimiento de espacios de diálogo y encuentro con ese mundo en el que la Iglesia está, por el otro.

AHORA LA SEGUNDA GENERACION DESDE EL CONCILIO

A treinta años de distancia, el cambio y los cambios de los que nos habló el Concilio diciéndonos que eran profundos y acelerados⁽²⁾, se han ahondado más y su velocidad es, por momentos, de auténtico vértigo. Ahora bien, siendo fieles a una de las intuiciones básicas conciliares, es preciso dis-

(2) Cf. G Sp, 5; ver el interesante libro de J. BESTARD, *Mundo de hoy y fe cristiana*. Narcea, Madrid, 1984.

cernir los nuevos signos de los tiempos que se nos dan en el ámbito de esos cambios y como un elemento inequívoco de nuestra historia. La segunda generación después del Concilio se enfrenta al reto de este final de siglo con sus connotaciones culturales atravesadas por la rica realidad del pluralismo de cosmovisiones que están presentes en nuestro momento.

Estamos sin duda ante una situación socio-cultural enteramente nueva.

Nos enfrentamos ante un nuevo mundo y una nueva cultura. Ante lo que se llama la sociedad del conocimiento, la sociedad de la información. O mejor, nosotros mismos formamos parte de esa sociedad, la hacemos, la sentimos, la padecemos o la sufrimos inexorablemente.

Cuando nos acercamos al estudio de la historia de las civilizaciones, considerando el modo elemental de producción y de subsistencia, nos encontramos básicamente con los siguientes tipos de sociedades: sociedades cazadoras, sociedades agrícolas, sociedades artesanales y sociedades industriales, con sus diferentes estados híbridos. En la actualidad se percibe el alborar de una nueva sociedad: la sociedad científico-técnica o la sociedad del conocimiento.

Y ante esta realidad la pregunta que surge es, cómo una persona creyente de finales del siglo XX, totalmente sumergida en la cultura científico-técnica, puede vivir con coherencia su fe que por un lado es conceptualmente teísta, por otro en sus símbolos es fundamentalmente agraria y además es estática por constitución.

Se trata de empezar a estudiar el reto que la sociedad de las nuevas tecnologías plantea a las tradiciones religiosas. Se viene hablando ya insistentemente de una nueva sociedad⁽³⁾, de nueva civilización⁽⁴⁾. Los calificativos más utilizados para definir la novedad de la situación son: “postindustrial”, “post-burocrática”, “postchimeneas”, “sociedad de la innovación” o del “cambio”, “sociedad del conocimiento”, “sociedad veloz”.

A propósito de las nuevas tecnologías de la información, y de la dependencia del conocimiento que crean, se habla de “prótesis intelectuales”⁽⁵⁾, es

(3) J. MASUDA, *La sociedad informatizada como sociedad post-industrial*, Madrid, 1984.

(4) Cf., A. TOFFLER, *El cambio del poder*, Barcelona, 1990, pág. 485. Habla de la nueva civilización de la Tercera Ola. Otros libros: *El shock del futuro*, *La tercera Ola*.

(5) A. CASTILLA (Ed.), *El desafío de los años 90*, Madrid, 1986, pág. 86: “Vivimos en la era de las prótesis intelectuales. El hombre al que le falta una pierna o un brazo tiene que recurrir a miembros artificiales; las personas cultas de la Era del Telepoder tienen que conectarse con bancos de informaciones computerizadas. (...) nuestros conocimientos (o al menos nuestro volumen de información) han aumentado 200.000 veces más deprisa que la población. Esta “explosión de conocimientos” ha hecho muy difícil la aparición hoy en día del “hombre renacentista” (...). En la antigua Grecia, el que conociera

decir se necesitan apoyos, nuevos instrumentos que se hacen cada vez más imprescindibles para la actividad normal de la persona.

Ya no basta con analizar un solo campo, sino que estamos ante el origen de un nuevo paradigma, en la línea de lo que definió T. Kunh⁽⁶⁾ y por lo mismo de un cambio global. La vida social va a cambiar radicalmente en los próximos años. En estas jornadas estamos teniendo la ocasión de tomar conciencia de esto. Una prueba la hemos tenido en la ponencia que hemos escuchado esta misma tarde sobre *Tendencias actuales de la humanidad*, del profesor Martínez de la Fe.

Lo que ocurre es que los cambios de paradigma se realizan muy lentamente. Se producen en cadencias temporales de largo alcance y los primeros pasos son tanteos, equivocaciones, que dan la impresión más de destruir que de construir.

Aquí se nos plantea ahora el reto de “dar razón de nuestra esperanza” (I Pe 3, 15), al que han tenido que enfrentarse todas las generaciones de cristianos desde los de la primera hora, como nos lo deja bien claro la primera carta de Pedro.

En el nuevo ambiente socio-cultural, en el aquí y el ahora de las diferentes comsmovisiones que intentan dar cuenta del mundo y su realidad, se encuentra inmerso todo creyente ante las preguntas que le hacen sus coetáneos. Y en particular la teología, y no sólo la teología llamada fundamental, sino toda la teología, tiene el irrenunciable cometido de mostrar cómo el mensaje cristiano es digno de fe y significativo para los hombres de hoy.

TRANSITAR EL CAMINO ENTRE JERUSALÉN Y ATENAS

Junto al camino de Jerusalén a Jericó que el creyente ha de recorrer, y sobre el que el profesor Felipe Bermúdez ha insistido últimamente entre nosotros, para reflexionar sobre la solidaridad en nuestro Sínodo Diocesano⁽⁷⁾, tenemos los creyentes que hacer otro camino igual de importante o si se quiere un camino confluyente, que conduce de Jerusalén a Atenas.

(...) un millón de datos lo sabía prácticamente todo. Hoy, un millón de datos representa menos del 0,01% de los conocimientos totales de la humanidad. El resultado es que confiamos más y más en máquinas “inteligentes” que almacena, clasifican, relacionan entre sí y suministran en el momento oportuno todos estos datos. Y no sólo eso, sino que están empezando a pensar por nosotros”.

(6) Cf. T.S. KUNH, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.

(7) F. BERMUDEZ, *Nuestro camino de Jericó. Reflexiones en torno a la solidaridad en el Sínodo Diocesano de 1992* (Multicopiado). Las Palmas, 1993.

La urgencia de la fe viva y operante nos lleva de Jerusalén (expresión del mundo religioso, del centro de la espiritualidad), al camino de Jericó (el mundo del caído y del necesitado, del marginado y del empobrecido), es el orden del amor (la “fides quaerens caritatem”); pero esa misma urgencia encamina al creyente de Jerusalén a Atenas (el ámbito del pensamiento y del saber), es el orden del conocimiento (la “fides quaerens intellectum”). Al propio tiempo, por el principio de transitividad, como recuerda Carlos Díaz, el creyente habrá de recorrer el difícil camino que va de Atenas a Jericó, en el que ha de ejercitar todas las dimensiones teóricas y prácticas inherentes a su fe⁽⁸⁾.

Como podemos percibir son caminos que se entrecruzan y entre los que se establecen direcciones de ida y vuelta de unos a otros.

Nuestra comunicación se centra en el camino que va en ambas direcciones de Jerusalén a Atenas. Allí donde el creyente entabla el diálogo racional y razonable sobre todo cuanto se puede y debe hablar con otro ser humano, esté donde esté ubicado religiosamente, pero a quien encuentra en Atenas.

El Areópago fue el lugar de la primera teología cristiana⁽⁹⁾, y paradigmáticamente la actuación de Pablo nos deja indicada como regla de oro la necesidad de expresar con el pensamiento lo que creemos con el corazón. Tenemos que dar razón de nuestra esperanza, según la expresión petrina, argumentando, dialogando, y proponiendo los elementos de racionalidad de nuestras creencias. Y esto se realiza en el ágora, en la academia, en la plaza pública, donde nos encontramos con otros seres humanos que se preguntan y que buscan (Atenas); pero dice relación también al templo, que es el lugar donde la memoria, la celebración y la alabanza posibilitan al creyente percibir la capacidad no solo iluminadora sino también transformadora del mensaje salvador del Dios en quien cree (Jerusalén)⁽¹⁰⁾.

No es fácil la tarea para nosotros, como tampoco lo fué para el Apóstol en su encuentro con los filósofos helénicos postaristotélicos.

En cada época histórica la teología cristiana ha intentado, con mayor o menor acierto, pero siempre lo ha intentado, la confrontación, el diálogo, la discusión, la formulación del contenido del mensaje cristiano en las claves culturales del momento.

(8) Cf. C. DIAZ, *Entre Atenas y Jerusalén*. Atenas, Madrid, 1984, pág. 19.

(9) Cf. D. GONZALEZ DE CARDENAL, *El lugar de la teología*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1986, págs. 53-61.

(10) Cf. *Ibid.*, págs. 67 s.

Comenzando por el esfuerzo de los padres apostólicos y los apologetas, pasando por toda la rica elaboración de la patrística, y las grandes síntesis medievales que culminan en la escolástica, las aportaciones de los controversistas, adentrándose luego en la era de la razón en sus comienzos, más tarde la ilustración, el romanticismo y la restauración; hasta la crisis modernista, los movimientos renovadores y la nueva sensibilidad de la teología en la segunda mitad del siglo XX.

En cada momento, se hace mejor o peor teología, desde la racionalidad disponible, pero siempre se hace y siempre se intenta entablar contacto con el mundo de la cultura y del saber.

Lo que ocurre es que en determinadas épocas, o en momentos concretos, la actividad teológica se hace más hermética, y se circunscribe a los espacios más cerrados o cercanos al templo, o a las propias academias, mientras que en otros momentos hay un esfuerzo más decidido y arriesgado en situarse en espacios más lejos de Jerusalén y cercanos a Atenas.

También es obvio que el creyente que se acerca a Atenas no se encuentra con un mundo idílico de diálogo constructivo y tolerante. Con frecuencia los ambientes de Atenas están viciados de prejuicios. Entramos en un proceso en el que se impone la necesidad de superar los prejuicios presentes, tanto en el mundo eclesiástico, que no son pocos, como en el laicismo militante, que también abundan; y con frecuencia como resultado de experiencias, bien personales, bien generacionales, que dificultan el acercamiento a la situación real de la cuestión.

Pero lo importante es apostar en este momento de nuestra historia por una presencia seria, rigurosa y empática, en medio del pluralismo ideológico y conceptual de nuestro mundo cultural. Esta es una de las peculiaridades del instante que vivimos, pero al tiempo que muestra lo arduo que resulta, se manifiesta como un reto y un desafío para todos los que nos empeñamos en pensar nuestra fe, con la misma seriedad y la misma honradez con la que cada cual piensa sus opciones.

Hay que tener presente siempre al interlocutor laico, crítico y no creyente. Lo cual plantea una exigencia por la que se ha de superar la endogamia académica y el confesionalismo estrecho.

Por otra parte es preciso mostrar que la actitud creyente asume plenamente la crítica y que posee una lógica racional coherente.

La tarea no es fácil y está llena de dificultades. A unos se les antoja demasiado crítica, para otros les parece excesivamente escorada en la vertiente creyente. Y en medio de esta tensión nos debatimos continuamente.

Entre las presencias eclesiales estamos ante lo que se puede denominar una presencia de frontera. Son unas presencias que se sitúan en los límites máximos de la racionalidad y que intentan hacer plausible el discurso del creyente sobre sus creencias y su fe.

En nuestros días se ha dicho que “cuando se empieza a preguntar, se deja de adorar”, pero desde la convicción de la necesidad de hacer el camino de Jerusalén a Atenas, que estamos manifestando, entendemos que es preciso invalidar esta alternativa excluyente.

La posición del creyente en la comunidad humana tiene que revalidarse desde unos presupuestos de razonabilidad en el mayor grado que pueda realizarse. Se trata de mostrar que es transitable ese camino, que es posible recorrerlo, mientras que desde la ladera creyente vamos a más y afirmamos que es preciso andarlo.

En este punto recordamos la vieja frase atribuida a Chesterton: “Cuando entramos en la Iglesia se nos pide que nos quitemos el sombrero, no la cabeza”.

Nadie puede claudicar de su condición de “pensador”. Cuando además se nos enseña en la más genuina tradición creyente, que se remonta al Deuteronomio, que amamos a nuestro Dios, es decir, que le acojemos, que le conocemos, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, con toda la mente (cf. Lc 10, 27).

Lo que ocurre es que si salimos de verdad al ágora y escuchamos las preguntas reales de la gente, los interrogantes que verdaderamente inquietan, se puede tener la sensación de que cuando teníamos aprendidas y preparadas las respuestas y nos las sabíamos, nos han cambiado las preguntas.

La presencia en Atenas nos estimula para que, cuando menos, fomentemos el diálogo y la apertura de la mente en un trabajo serio porque el pensamiento no se decapite, de manera que pueda llegar a la trascendencia (Adorno). Tal vez, con más humildad, contribuir para que no se apague el rumor de ángeles (P. Berger), lo cual ya no es poca cosa.

La opción clara por una presencia evangelizadora desde las urgencias de la fe y la justicia (solidaridad), tomada por nuestro reciente Sínodo diocesano, nos pone ante la necesaria confluencia de los distintos caminos por los que hemos de transitar como Iglesia: de Jerusalén a Jericó, de Jerusalén a Atenas, de Atenas a Jericó.

ANTE TODO LO “HUMANO AMENAZADO”, EL PODER HUMANIZADOR DEL EVANGELIO

En su primera encíclica, sin duda programática, el papa Juan Pablo II afirmó nítidamente que el camino de la Iglesia es el hombre. Y el hombre discurre entre gozos y esperanzas, entre angustias y sufrimientos, por los diversos caminos que hemos señalado.

Dice el Papa:

“Este hombre es el camino de la Iglesia, camino que conduce en cierto modo al origen de todos aquellos caminos por los que debe caminar la Iglesia”... “Siendo pues este hombre el camino de la Iglesia, camino de su vida y experiencia cotidianas, de su misión y de su fatiga, la Iglesia de nuestro tiempo debe ser, de manera siempre nueva, consciente de la “situación” de él. Es decir debe ser consciente de sus posibilidades, que toman siempre nueva orientación y de este modo se manifiestan; la Iglesia, al mismo tiempo, debe ser consciente de las amenazas que se presentan al hombre. Debe ser consciente también de todo lo que parece ser contrario al esfuerzo para que “la vida humana sea cada vez más humana” para que todo lo que compone esta vida responda a la verdadera dignidad del hombre. En una palabra, debe ser consciente de todo lo que es contrario a aquel proceso”, (Redemptor Hominis, n. 14).

La cita ha sido larga pero ha merecido la pena. Nos pone en el nivel exacto en que nuestro esfuerzo se encuentra empeñado en mostrar fehacientemente la dimensión humanizadora del mensaje cristiano.

En teología se ha ensayado el llamado método de correlación que representa un esfuerzo muy notable en nuestros días por mostrar la relación entre el hombre y la Revelación. Estamos ante un esfuerzo serio que se afana en buscar el terreno común que puede existir entre el mensaje cristiano y la situación en que se mueve el hombre contemporáneo, antes de responder en conformidad con lo que constituye el contenido del mensaje. Paul Tillich en el campo protestante y Edward Schillebeeckx en el católico son los exponentes más significativos⁽¹¹⁾.

(11) Cf. P. TILLICH, *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Sígueme, Salamanca 1981, págs. 86-93; E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca 1973, págs. 115-153. Otros autores que han planteado el tema de la correlación son: K. BARTH en su época posterior, E. BRUNNER, R. BULTMANN, G. EBELING, F. GOGARTEN, W. PANNENBERG y J. MOLTMANN.

Se trata de encontrar el punto de inserción de la Revelación en el hombre, que estaría radicado en la existencia humana en cuanto que se plantea el último sentido de ella misma. Partimos de la realidad que representa la riqueza y la profundidad de la experiencia humana. Tillich hablará de la preocupación última, y Schillebeeckx, por su parte, de la pregunta implícita por el sentido último.

En este orden de cosas, siguiendo la orientación del teólogo holandés, la *dialéctica negativa* nos llevaría a buscar el terreno común entre los humanos, partiendo del gran pluralismo de proyectos positivos existente. La base común de todas las antropologías vendría a estar formada por “*la resistencia contra la amenaza del ser humano*”⁽¹²⁾, lo “humano amenazado”. Se trata en este caso de la dialéctica negativa, de una precomprensión universal de todos los proyectos positivos sobre el hombre. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la lucha por la defensa de los derechos humanos que estaría presente en las ideologías de diferente signo.

El segundo momento viene constituido por las “*experiencias parciales de sentido*”, *positivas, y su pregunta implícita por un sentido último*⁽¹³⁾. Se trata de lo que constituye el auténtico contexto experimental que en última instancia hace que resulte comprensible el volver a hablar de Dios.

En la articulación de estos dos momentos se llega a la base para hablar de una *expectación fundada*, por la que estaríamos ante la universal pre-comprensión de lo que es “humanum” y que nos ha sido prometido en la revelación de Jesucristo.

Esto lleva a una confianza en que, en última instancia, el mal no debe tener la última palabra, sabiendo no obstante, que otras interpretaciones diversas y no-teístas de este hecho experimental son también posibles. “*La revelación cristiana de Dios —dice Schillebeeckx—, amplía este “deber tener” a un “tendrá”; pero sin el “deber tener” humano, el “tendrá” cristiano sería incomprendible*”⁽¹⁴⁾.

Y en otro texto afirma nuestro autor: “*El habla cristiana sobre Dios no encontrará acceso alguno hacia el hombre moderno, caso de que, ya en su vida concreta, este hombre no experimente signos y destellos de trascendencia, ni llegue a adquirir conciencia de que una interpretación exclusivamente científica y técnica de la realidad deriva inevitablemente hacia formas múltiples de inhumanidad*”⁽¹⁵⁾.

(12) E. SCHILLEBEECKX, o.c., pág. 135.

(13) Ibid., págs. 138 s.

(14) Ibid., pág. 147.

(15) Ibid., págs. 150 s.

En esta misma línea se han movido diversas aportaciones de la teología de los últimos decenios, en los que el quehacer teológico ha sido particularmente sensible a la preocupación por hacer captar el valor auténticamente humanizador de la fe ⁽¹⁶⁾.

A VUELTAS CON EL CONCILIO EN ESTE EMPEÑO DE MOSTRAR LA DIMENSION HUMANIZADORA DEL MENSAJE CRISTIANO

El Vaticano II, ya lo hemos indicado, fue sin duda un intento de dialogar con los problemas y las preguntas que planteó la Ilustración. En los textos que nos legó la asamblea conciliar se percibe este clima: la voluntad de mostrar que el mensaje cristiano responde y tiene que ver con las aspiraciones y los interrogantes más profundos del ser del hombre; que el mensaje de la revelación es una propuesta al hombre para su realización plena en cuanto tal.

En realidad estamos en la onda de la racionalidad "ilustrada", según la cual el ser humano no puede seguir una doctrina, en este caso la cristiana, si a su conciencia no le consta que esta doctrina sintetiza la mejor forma de realizarse.

El Vaticano II apunta en la dirección que ayuda a esta búsqueda, en un nivel de hondura que es preciso destacar.

Veamos de forma muy somera unos textos representativos de lo que hemos afirmado. Empezamos por una afirmación genérica: "...*la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana*" (GSp 11c).

Y un poco antes, en un contexto en el que se refiere expresamente al tema del pecado, pero que sin duda las palabras pueden tener un alcance general, se dice: "*Lo que se nos da a conocer por la revelación divina, concuerda con nuestra propia experiencia*", lo cual se hace patente "*cuando el hombre examina su corazón*" (GSp 13).

En otro texto del Concilio encontramos una justificación más directa de estas afirmaciones. Su importancia viene dada porque no se trata de algo meramente formal, sino que se afirma como un supuesto que queda palmariamente asentado, dentro del horizonte humano de la pregunta por el sentido:

(16) Cercanos a nosotros encontramos la obra de dos teólogos españoles que han dedicado parte de sus esfuerzos en este sentido. J.M. ROVIRA BELLOSO, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, 1979; A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 1987.

“la fe, por consiguiente, apoyada en sólidas razones, está en condiciones de dar a todo hombre reflexivo la respuesta al angustioso interrogante sobre su porvenir” (GSp 18b).

“Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido con cierta oscuridad. Nadie en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir del todo el interrogante referido. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta; Dios, que llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad” (GSp 21d).

Para terminar diciendo claramente que su mensaje es un mensaje que mira a la realización auténticamente humana:

“La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano...” (GSp 21g).

“Como a la Iglesia se le ha confiado la manifestación del misterio de Dios, que es el fin último del hombre, la Iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir la verdad más profunda acerca del ser humano. Bien sabe la Iglesia que sólo Dios, al que ella sirve, responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca se sacia plenamente con los alimentos terrenos” (GSp 41a).

El tema nos deja orientados directamente a una cuestión sumamente interesante en el discurso teológico, pero que no vamos a abordar en el marco de esta comunicación. Se trata del tema de la autonomía y la heteronomía, que se sitúa en el debate de la problemática moderna sobre la autonomía y la emancipación. La relación entre la teonomía cristiana y la autonomía moderna constituyen hoy un punto de estudio y reflexión de primer orden en el ámbito de la teología. Se debe al profesor A. Auer el haber planteado esta problemática no sólo en el campo de la teología moral, sino de la teología en general⁽¹⁷⁾.

Para terminar esta comunicación a las Jornadas de Teología sobre *La fe cristiana ante la nueva situación socio-cultural*, creo interesante hacer mención de las presencias reales que se dan entre nosotros, en el conjunto de nuestra Iglesia canaria.

Después de la celebración del Concilio y como un fruto inmediato entre nosotros de su aplicación y puesta en activo, el Estudio Socio-pastoral y

(17) Cf. W. KASPER, *Autonomía y teonomía*, en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1990, pág. 205.

la Asamblea Diocesana con sus conclusiones fueron un paso decisivo de presencia y diálogo con el mundo de la cultura y la secularidad.

El Sínodo Diocesano de 1992, sobre el que en estas jornadas hay una comunicación del profesor Domínguez Pérez, también ha supuesto un trabajo de presencia y acercamiento a la cultura y las preocupaciones de nuestro momento histórico.

Pensemos también en el esfuerzo decidido que nuestro Centro Teológico ha hecho por hacerse presente en el mundo de la Universidad.

Estas Jornadas de Teología, las de Historia de la Iglesia de periodicidad bienal, otras cooperaciones con departamentos y Facultades de la Universidad, la presencia en el Aula Manuel Alemán, la Pastoral Universitaria, los cristianos (presbíteros, religiosos y seculares) que trabajan con conciencia de presencia creyente en los distintos niveles de la Universidad, son una clara expresión de una voluntad decidida por hacerse presente en el mundo de la cultura y del pensamiento estableciendo puentes de diálogo y entendimiento en las distintas áreas del saber.

En todo caso quieren ser encuentros en Atenas, que se pretenden profundizar y ahondar cada vez más, pero que, cuando menos, invitan y acompañan a hacer el camino de Jericó en el que todos estamos comprometidos, pues creyentes y no creyentes estamos embarcados en la misma nave.

Segundo Díaz Santana